

T o m a s z T i u r y n

Rzeczy czy pojęcia? Arystoteles i Strawsonowska koncepcja metafizyki opisowej

Słowa kluczowe: *Arystoteles, P.F. Strawson, metafizyka opisowa*

Słynne rozróżnienie na dwa typy metafizyki, metafizykę rewizjonistyczną i metafizykę opisową, zostało wprowadzone przez Petera Strawsona we wstępie do jego najważniejszego dzieła – książki *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*. Jak wskazuje podtytuł, koncepcja metafizyki opisowej odgrywa w tej książce zasadniczą rolę.

Co zaskakujące, o samej metafizyce opisowej Strawson wypowiada się bardzo oszczędnie. Jedyna pełniejsza formuła, jaką znajdujemy w tekście, brzmi następująco:

Metafizyka opisowa zadawała się opisem faktycznej struktury naszych myśli o świecie, zaś metafizyka rewizjonistyczna chce stworzyć lepszą strukturę¹.

Tomasz Tiurny, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: t.tiurny@uw.edu.pl, ORCID 0000-0001-6970-1196.

Artykuł jest rozszerzoną wersją mojego referatu na konferencji „Peter Strawson. Zwrot metafizyczny” (11–12.06.2019), zorganizowanej przez Instytut filozofii UW oraz Redakcję „Przeglądu Filozoficznego”. Chciałbym podziękować organizatorom tej konferencji za możliwość wystąpienia oraz publiczności za uwagi.

¹ Strawson 1980, s. 7.

Strawson podkreśla, że metafizyka w historii rzadziej bywała opisowa, a częściej rewizjonistyczna. Jako przykłady metafizyków opisowych podaje tylko dwa nazwiska: Arystotelesa i Kanta.

W dalszych partiach wstępu Strawson zaznacza, że metafizyka opisowa jest pokrewna analizie pojęciowej, natomiast różni się od niej ogólnością zakresu. Celem tego typu metafizyki jest zbadanie „ogólnych cech naszej struktury pojęciowej” (*general features of our conceptual structure*)². Jej dociekania skupiają się początkowo na pojęciach widocznych w języku potocznym, jednak docelowo zmierzają do ujawnienia struktury, która jest bardziej fundamentalna niż język. Strawson sądzi, że istnieją ogólne pojęcia i kategorie, które w ramach historii ludzkości pozostają zasadniczo niezmiennie. Pojęcia te mają charakter podstawowy, niemal trywialny, ale są jednocześnie nieodłącznym elementem każdego, nawet najbardziej zaawansowanego sposobu myślenia³. Ujawnienie i analiza tego rodzaju pojęć należy właśnie do metafizyki opisowej. W książce *Analiza i metafizyka* Strawson porównuje tego rodzaju dociekania do badań gramatycznych: podobnie jak gramatyka ujawnia wiedzę, którą użytkownicy języka posiadają w sposób nieświadomy, tak też metafizyka ujawnia strukturę pojęciową, którą w sposób bezwiedny posługujemy się, gdy myślimy i mówimy o świecie⁴.

W swoim artykule chciałbym zastanowić się, na ile trafna jest obserwacja Strawsona, że u Arystotelesa znajdujemy tak rozumianą metafizykę opisową. W świetle uwag Strawsona ze wstępu do *Indywidualów* metafizykę opisową będę rozumiał jako analizę tych pojęć, które są stosowane w potocznym myśleniu i nie są częścią żadnej specjalistycznej nauki, ale jednocześnie stanowią podstawę wszelkiego rodzaju dyskursu. Razem pojęcia te składają się na fundamentalną strukturę, która służy nam jako rama pojęciowa dla opisu rzeczywistości.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że projekt metafizyczny, jaki przeprowadza Arystoteles pod nazwą filozofii pierwszej (*hē philosophia prōtē*) ma niewiele wspólnego z badaniem opisywanym przez Strawsona. Różnice między tymi ujęciami można zawrzeć w trzech punktach.

Po pierwsze, Arystoteles w ks. VI *Metafizyki* zalicza filozofię pierwszą do nauk teoretycznych, obok fizyki i matematyki, a więc sądzi, że jest to wiedza specjalistyczna, nie zaś wiedza opisująca potocznie stosowane pojęcia⁵. Ponadto każdą naukę można według Arystotelesa opisać za pomocą schematu przejścia od tego, co bardziej znane dla nas (*gnōrimōteron hēmin*), do tego

² Tamże.

³ Por. Strawson 1980, s. 7–8.

⁴ Por. Strawson 1994, s. 11–13.

⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka* VI.1, 1025b 3 – 1026a 32.

co bardziej znane z natury (*gnōrimōteron physei*)⁶. Tym, co bardziej znane z natury, są zasady i przyczyny, które warunkują daną dziedzinę bytu. Nie są to więc elementy rzeczywistości poznawane przez każdego użytkownika języka.

Po drugie, Arystoteles określa przedmiot badania metafizyki w sposób rzeczowy, a mianowicie zaznacza, że jest to nauka badająca pierwsze zasady całego bytu (zgodnie z określeniem z ks. I *Metafizyki*). A zatem nie jest to w jego ujęciu badanie pojęć ani struktury myślenia.

Po trzecie, Arystoteles często wskazuje na przeciwstawienie, jakie zachodzi między filozofią w sensie właściwym a dialektyką. Dialektyka jest w ujęciu Arystotelesa uniwersalną metodą, która bada różne systemy przekonań, a w szczególności zajmuje się przeprowadzaniem i analizowaniem argumentów opartych na *endoxa*, czyli powszechnie przyjętych przesłankach. Arystoteles często podkreśla, że dialektyka nie jest filozofią, chociaż filozof może niekiedy korzystać z metod dialektycznych. Tak więc badanie pojęć należy raczej do dialektyki, nie zaś do filozofii. Tym bardziej, jeśli w koncepcji Strawsona mowa jest o badaniu pojęć potocznie używanych.

Pytanie o relację między Strawsonowską koncepcją metafizyki a faktyczną praktyką badawczą Arystotelesa jest o tyle ważne, że sam Strawson wskazuje na dzieło Stagiryty jako jeden z ważnych punktów odniesienia. Gdyby miało się okazać, że koncepcja Arystotelesa jest oparta na innych podstawach metodologicznych, oznaczałoby to, że tradycja metafizyki opisowej wyodrębniona przez Strawsona ogranicza się tylko do jednego autora, tj. do Kanta. Zresztą już samo połączenie Arystotelesa i Kanta może wydawać się kontrowersyjne, ponieważ zazwyczaj zalicza się ich do dwóch odrębnych nurtów metafizycznych: Arystoteles to przedstawiciel metafizyki realistycznej, która zajmuje się bytem i jego zasadami, zaś Kant jest twórcą metafizyki lub filozofii transcendentalnej, która bada, jakie kategorie i pojęcia wyznaczają warunki możliwości naszego poznania rzeczywistości. Ten punkt widzenia przyjmują niektórzy współcześni tomiści, którzy odrzucają opinię Strawsona o Arystotelesie i twierdzą, że przypisanie go do tradycji metafizyki opisowej jest poważnym nadużyciem⁷.

W swoim artykule chcę pokazać, że mimo wymienionych trudności można w ramach Arystotelesowskiej metafizyki znaleźć pewne elementy wspólne z koncepcją metafizyki opisowej. Moja teza będzie następująca: istotną częścią teorii metafizycznej Stagiryty jest refleksja nad pojęciami stosowanymi w potocznym ujmowaniu rzeczywistości oraz nad językiem, w jakim to ujęcie się wyraża. Co więcej, ta refleksja ma charakter systematyczny i metodyczny, to znaczy wynika z przyjętej przez Arystotelesa metodologii badań. Ważną

⁶ Por. np. Arystoteles, *Fizyka* I.1, 184a 16 – 184b 15.

⁷ Por. Jaroszyński 2011, s. 175–186.

częścią metody Arystotelesa jest wyodrębnienie oraz analiza potocznych przekonań na dany temat – przekonania te, zwane na gruncie dialektyki *endoxa*, Arystoteles zalicza do „danych” lub też do „tego, co się jawi” (*phainomena*). Jak pokażę, odwołanie do *endoxa* ma miejsce również w dociekaniach metafizycznych Arystotelesa.

Podobieństwa między projektem Strawsona i metafizyką Arystotelesa pokazują, że zadania badawcze, które realizuje metafizyka opisowa, faktycznie bywają, tak jak twierdził sam Strawson, realizowane również w innych systemach, które na poziomie deklaracji nie mają nic wspólnego z badaniem struktur pojęciowych⁸. Sugeruje to, że metoda, którą opisuje Strawson we wstępie do *Indywidualiów*, ma charakter bardziej uniwersalny i nie ogranicza się wyłącznie do jednej tradycji metafizycznej.

Jednocześnie prawdą jest, że między ujęciami Strawsona i Arystotelesa zachodzą istotne różnice. Dotyczą one przede wszystkim epistemologicznego uzasadnienia dla ustaleń metafizycznych odwołujących się do naszych potocznych przekonań, a także zastosowania argumentów transcendentálnych w obrębie metafizyki. Tego rodzaju argumenty pojawiają się również w obrębie filozofii Arystotelesa, jednak, jak się wydaje, obaj autorzy różnią się w swoich opiniach na temat tego, w jakim stopniu można przypisać im niezawodność; to z kolei powoduje, że ich koncepcje na różne sposoby radzą sobie z zagrożeniem ze strony sceptycyzmu. Do tego tematu powrócę pod koniec artykułu.

1. Relacja między dialektyką i filozofią w ujęciu Arystotelesa

Zanim przejdziemy do omówienia Arystotelesowego ujęcia metafizyki, konieczne jest poczynienie kilku uwag na temat miejsca oraz filozoficznego znaczenia dialektyki w tej koncepcji. Choć jasne jest, że Arystoteles wyraźnie oddziela sferę dialektyki od sfery filozofii (czyli nauki), to jednak relacje między nimi są dość złożone.

Badania prowadzone m.in. przez M. Nussbaum i T. Irwina, a zapoczątkowane przez pionierskie publikacje G.E.L. Owena z lat 60. XX wieku, pokazały, że metoda Arystotelesa w wielu obszarach filozofii jest zbieżna ze sposobem postępowania dialektyki, polega bowiem, w pewnym przynajmniej stopniu, na analizowaniu i konfrontowaniu ze sobą *endoxa*, czyli poglądów przyjmowanych

⁸ Strawson uważa, że jego tezy są tożsame z tradycyjnymi tezami metafizyki – np. centralne miejsce indywidualiów w naszym schemacie pojęciowym można inaczej wyrazić, mówiąc, że są one częścią naszej ontologii; por. Strawson 1980, s. 13.

powszechnie lub też przyjmowanych w obrębie pewnej grupy społecznej lub szkoły filozoficznej⁹.

Dialektyka w ujęciu Arystotelesa jest metodą lub sztuką (*techne*), która pozwala przeprowadzać rozumowania w oparciu o dowolne przesłanki, pozwala również oceniać poprawność tych rozumowań oraz ustala reguły dotyczące stosowania oraz definiowania pojęć¹⁰. Zasadnicza różnica między argumentami dialektycznymi i naukowymi polega na tym, że o ile w sylogizmach naukowych przesłanki muszą być prawdziwe oraz odnosić się do pierwotnych zasad danej dziedziny bytu, to w sylogizmach dialektycznych wystarczy, jeśli przesłanki należą do *endoxa*. Określenie to dosłownie oznacza „to, co należy do mniemania (*doxa*)”, dlatego zwykle przez *endoxa* rozumie się przekonania przyjmowane powszechnie lub przez większość ludzi. Jednak jako przesłanek rozumowania dialektycznego można użyć również innego rodzaju twierdzeń, np. tez wybranej teorii filozoficznej (również określanej w grece jako *doxa*). W ten sposób dialektyka okazuje się uniwersalną metodą do badania konsekwencji, siły oraz niesprzeczności różnych zespołów przekonań.

Użyteczność dialektyki w filozofii jest oczywista, jeśli uwzględnimy formalny wymiar dialektyki, czyli jej rolę w badaniu logicznej siły przekonań. Ale według Arystotelesa dialektyka pomaga również w odnajdywaniu pierwszych zasad w danej dziedzinie, a więc tych prawd, które zgodnie z teorią nauki mogą stać się początkiem sylogizmów w pełni naukowych¹¹. To stwierdzenie Arystotelesa pokazuje, że badania filozoficzne mają w jego ujęciu uwzględniać nie tylko fakty, ale też opinie, jakie filozofowie, dana społeczność lub też ogół ludzi mają na temat tych faktów. Tego rodzaju metodologię widać choćby w sposobie, w jaki Arystoteles konstruuje swoje najważniejsze traktaty filozoficzne: w *Metafizyce*, *Fizyce* i rozprawie *O duszy* zaczyna od omówienia poglądów innych filozofów oraz potocznych mniemań na dany temat, a następnie przechodzi do przedstawienia aporii, które wymagają rozwiązania. Teoria filozoficzna wtedy będzie uznana za adekwatną, kiedy zaproponuje lepsze rozwiązanie aporii niż konkurencyjne teorie filozoficzne.

G.E.L. Owen w swoich artykułach pokazał dwie rzeczy: po pierwsze zauważył, że Arystoteles niekiedy wprost formułuje postulat, by w filozofii nie tylko badać i uwzględniać we własnych dociekaniach potoczne mniemania, ale również dążyć do ich zachowania – albo jak największej ich liczby, albo tylko tych najważniejszych. Po drugie, wskazał, że w tym kontekście Arystoteles posługuje się bardzo szczególnym pojęciem „fenomenu” lub „tego, co się jawi”

⁹ Por. Owen 1961; Nussbaum 1982; Irwin 1988, s. 3–25.

¹⁰ Opis sylogizmów dialektycznych znajduje się w *Topikach*, I.1, 100a 25 – 101a 4. Wprowadzenie do Arystotelesowskiej teorii dialektyki można znaleźć w: Słomkowski 1997, s. 9–42, oraz Smith 1997, s. xi–xvi.

¹¹ Por. Arystoteles, *Topiki* I.2, 101a 25 – 101b 4.

(*phainomenon*), które wbrew wcześniejszym interpretacjom tego wyrażenia, obejmuje nie tylko zmysłowe dane doświadczenia oraz wyniki argumentów rozumowych, ale również powszechnie przyjęte potoczne mniemania¹².

Ten program Arystotelesa najlepiej widać w słynnym cytacie z ks. VII *Etyki Nikomachejskiej*, gdzie Stagiryta komentuje swoją obronę pojęcia słabości woli (*akrasia*) przeciwko Sokratejskiemu intelektualizmowi etycznemu:

Trzeba w tym miejscu, tak jak w innych przypadkach, ustalić to, jakie są powiązane z tym tematem „fenomeny” (*phainomena*), następnie zaś, przechodząc przez poszczególne trudności, pokazać (*deiknynai*), że prawdziwe są powszechnie przyjęte poglądy (*endoxa*) na ten temat, albo wszystkie, albo jeśli to niemożliwe, te, które są najpowszechniej przyjmowane i najważniejsze. Jeśli rozwiąże się trudności, a powszechnie przyjęte poglądy pozostaną nienaruszone, będzie to wystarczający dowód (*dedeigmenon*)¹³.

Widzimy tutaj, że w obręb tego, co jest dane w filozofii, co jest dla niej pewnym faktem, którzy trzeba uwzględnić przy konstruowaniu teorii, wchodzi również zespół potocznie przyjmowanych przekonań. Jest jasne, że nie wszystkie potoczne przekonania da się utrzymać w ramach teorii filozoficznej, co wynika nie tylko z niezgodności niektórych z nich z rzeczywistością, ale też z wewnętrznych sprzeczności. Niemniej celem filozofii pozostaje, przynajmniej w punkcie wyjścia, ich zachowanie i uzasadnienie. Tego rodzaju metoda przypomina podejście wielu współczesnych myślicieli, którzy podkreślają, że istotnym kryterium, którym filozof powinien się kierować w swoich badaniach, jest zachowanie potocznych intuicji na dany temat. Osiągnięcie tego celu nie zawsze jest możliwe, niemniej lepsze są te teorie filozoficzne, które zachowują więcej intuicji niż teorie konkurencyjne.

Cytat pokazuje, że Arystoteles stosuje metodę badania *endoxa* m.in. na gruncie badań etycznych. Ze współczesnej perspektywy jest to stosunkowo mało zaskakujące, ponieważ często przyjmujemy, że etyka z konieczności ogranicza się tylko do analizy pojęć lub zasad etycznych, nie może zaś powiedzieć, co jest obiektywnie dobre lub złe. Jednak, jak wykazał Owen, Arystoteles tego rodzaju metodę filozoficzną przyjmuje również na gruncie badań fizycznych, na przykład w dociekaniach dotyczących natury miejsca, nieskończoności i rozciągłości¹⁴.

Fakt, że Arystoteles posługuje się w niektórych obszarach filozofii tego rodzaju metodą, każe postawić pytanie o wzajemne relacje między dialektyką i badaniem metafizycznym. Gdyby miało się okazać, że również metafizyka

¹² Por. Owen 1961, s. 83–92.

¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VII.1, 1145b 2–7. Wszystkie cytaty z Arystotelesa w tłumaczeniu własnym autora.

¹⁴ Por. Owen 1961, s. 92–103.

ma u Arystotelesa charakter dialektyczny, a więc, że jej punktem wyjścia jest analiza (i próba obrony) potocznych pojęć i przekonań, byłby to dowód na to, że istnieje wyraźna zbieżność między metafizyczną koncepcją Arystotelesa a Strawsonowskim projektem metafizyki opisowej.

Jednak najbardziej uderzające w tym cytacie jest przekonanie Arystotelesa, że jeśli znajdziemy sposób na rozwiązywanie aporii przy jednoczesnym zachowaniu potocznie przyjmowanych opinii, będziemy mogli uznać, że nasza teoria jest prawdziwa. Okazuje się zatem, że w tle stosowanej przez Arystotelesa metody znajduje się założenie, iż potocznie przyjmowane przekonania są, ogólnie rzecz biorąc, prawdziwe. W efekcie musimy postawić pytanie, jakie jest epistemologiczne uzasadnienie takiej postawy metodologicznej oraz czy to uzasadnienie jest podobne jak w przypadku koncepcji Strawsona.

W rozdziale 2 i 3 rozważę pytanie, czy również metafizyka u Arystotelesa posługuje się metodą dialektyczną, zaś w rozdziale ostatnim postaram się odpowiedzieć na pytanie o epistemologiczne podstawy zarówno metody Arystotelesa, jak i metafizycznej koncepcji Strawsona.

2. Arystotelesowska koncepcja metafizyki

Jak wiadomo, Arystoteles w *Metafizyce* podaje kilka różnych formuł opisujących „filozofię pierwszą”. Najbardziej znane jest sformułowanie z początku ks. IV, gdzie Arystoteles stwierdza, że jest to „nauka, która rozważa byt jako byt oraz te cechy, które przysługują mu w sposób istotny” (*to on hē(i) on kai ta hyparchonta toutō(i) kath' hauto*)¹⁵. Do tej formuły powrócimy jeszcze poniżej. Z kolei w ks. VI Arystoteles utożsamia filozofię pierwszą z „teologią” i teoretycznym poznawaniem bytów boskich, choć również w tym przypadku mówi o ogólnych zadaniach tego rodzaju filozofii, a mianowicie o badaniu cech przysługujących bytowi jako bytowi¹⁶. Wydaje się, że najbardziej uniwersalna formuła, jaką znajdujemy w *Metafizyce*, pojawia się w ks. I, gdzie Arystoteles stwierdza, że mądrość, czyli najwyższy rodzaj wiedzy, jest to nauka badająca pierwsze przyczyny i zasady (*hai prōtai aitiaí kai archai*)¹⁷. Reszta ks. I, jak również uwagi Arystotelesa nawiązujące do tej definicji w dalszych partiach *Metafizyki* pokazują, że w tej formule można zawrzeć całość rozważań metafizycznych Arystotelesa: poszukiwanie pierwszych zasad z jednej strony przejawia się w badaniu struktury każdego bytu, a więc w szczególności

¹⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.1, 1003a 21–22.

¹⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka* VI.1, 1026a 18–32. Relacje między tymi trzema formułami były w XX wieku przedmiotem zażartych sporów między komentatorami Arystotelesa. Na temat mojej interpretacji tych relacji piszę więcej w jednym z moich artykułów (Tiurny 2014).

¹⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I.2, 982b 7–10.

w badaniu struktury substancji oraz występującego w niej związku formy z materią, z drugiej zaś strony badanie to zmierza do postawienia pytania o istnienie oraz naturę bytów wiecznych i boskich, takich jak Pierwszy Poruszyciel czy idee platońskie¹⁸. W efekcie możemy powiedzieć, że w tej jednej formule zamykają się dwa wątki Arystotelesowskiej metafizyki: ontologiczny oraz teologiczny.

Z tego opisu jasno wynika, że projekt Arystotelesa wzięty jako całość ma inne cele oraz inny charakter niż Strawsonowska metafizyka opisowa. Można jednak zadać pytanie, czy ta część filozofii pierwszej, która ma zajmować się badaniem bytu jako bytu oraz jego cech istotnych, nie pokrywa się z koncepcją Strawsona?

Badanie bytu jako bytu, a więc badanie go, o ile jest on bytem lub też o ile istnieje, jest określeniem sposobu badania, nie zaś konkretnego przedmiotu: w ramach takiej nauki badamy byty pod względem ich bycia lub istnienia. Jest to więc badanie najogólniejsze i najbardziej abstrakcyjne. Jak pokazuje Arystoteles (*Metafizyka* IV.2), dociekanie tego rodzaju zakłada teorię kategorii, a konkretnie tezę, że byt jest rozumiany na tyle sposobów, ile jest kategorii. Najważniejszą kategorią i podstawowym rodzajem bytu jest substancja, czyli przedmiot, który posiada określoną istotę i który jest podmiotem cech¹⁹. Dlatego też metafizyka skupia się na badaniu substancji, a konkretnie na badaniu zasad i przyczyn, które określają substancję²⁰.

Cechy istotne bytu, o których jest mowa w tej definicji metafizyki, to najogólniejsze własności przysługujące każdej rzeczy: jedność, wielość, tożsamość, różnica, podobieństwo, równość, przeciwieństwo²¹. Pod koniec swoich uwag metodologicznych Arystoteles podaje rozszerzoną listę tych pojęć:

Zatem jest jasne, że rozważanie bytu jako bytu i tego, co przysługuje mu jako bytowi (*ta hyparchonta autō(i) he(i) on*), należy do jednej nauki, a więc do jednej nauki należy nie tylko badanie substancji, ale też tego, co jej przysługuje i o czym już mówiliśmy, a także innych cech, takich jak wcześniejsze i późniejsze (*proterou kai hysterou*), rodzaj i gatunek (*genous kai eidous*), całość i część (*holou kai merous*), i inne tego rodzaju²².

¹⁸ W ks. I bóg jest wymieniony jako jedna z przyczyn, obok czterech przyczyn opisujących świat materialny, czyli przyczyny materialnej, formalnej, poruszającej i celowej (por. I.2, 983a 7–10); kontynuacją tego wątku są rozważania Arystotelesa w ks. XII *Metafizyki*.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1003a 33 – 1003b 19.

²⁰ Określenie mądrości lub filozofii pierwszej jako badania przyczyn i zasad substancji jest bardzo częste w *Metafizyce*, por. tamże III.1, 995b 4–10; IV.2, 1003b 17–19; VIII.1, 1042a 4–6; XII.1, 1069a 18–19. W ks. I Arystoteles mówi ogólnie o poznaniu pierwszych przyczyn i zasad (por. I.2, 982b 7–10; I.3, 983a 24–25).

²¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1003b 22 – 1004a 31.

²² Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1005a 13–18.

Pojęcia takie jak substancja, jedność, czy tożsamość należą z pewnością do pojęć badanych przez metafizykę opisową w sensie Strawsona. Zwraca uwagę zwłaszcza poczesna rola pojęcia tożsamości w określeniu zadań metafizyki przez Arystotelesa, jest to bowiem pojęcie, które zajmuje centralne miejsce w teorii zawartej w *Indywiduach*. Strawson stawia tam tezę, że podstawowym typem bytów w strukturze postrzeganej przez nas rzeczywistości są poszczególne ciała oraz osoby; głównym argumentem za ich podstawowym charakterem jest możliwość ich reidentyfikacji, co z kolei wskazuje na zasadniczą rolę, jaką odgrywa pojęcie tożsamości w naszej strukturze pojęciowej²³. Z kolei Arystotelesowskie ujęcie zagadnienia substancji odpowiada z jednej strony refleksji Strawsona nad rolą materialnych konkretów jako podstawowego typu bytu, z drugiej zaś strony jest zbieżne ze Strawsonowską analizą relacji między podmiotem i predykatem²⁴.

Widać zatem, że wątek ontologiczny w ramach Arystotelesowskiej filozofii pierwszej pokrywa się w znacznym stopniu, przynajmniej pod względem tematycznym, z koncepcją metafizyki opisowej. Pozostaje jednak pytanie, czy również metoda stosowana przez obu autorów jest ta sama? Czy badanie zasad bytu oraz jego istotnych cech jest w tym kontekście tym samym, co badanie najogólniejszych pojęć? Innymi słowy, musimy zapytać, czy w ramach swoich rozważań metafizycznych Arystoteles przyznaje istotną rolę dociekaniom dialektycznym, czyli dociekaniom na temat potocznych przekonań i pojęć?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź jest przecząca, ponieważ dla Arystotelesowskiej koncepcji metafizyki charakterystyczne jest przeciwstawienie między filozofią i dialektyką.

W jednej z aporii w ks. III *Metafizyki* Arystoteles pyta, czy do filozofa, który zajmuje się nauką o substancji, będzie należało badanie cech istotnych bytu, takich jak tożsame i różne, podobne i niepodobne, przeciwne, wcześniejsze i późniejsze – i ogólnie „wszystko to, co usiłują badać dialektycy, posługując się wyłącznie przesłankami ogólnie przyjętymi (*endoxa*)”²⁵.

Odpowiedź na tę aporię przynosi ks. IV, gdzie Arystoteles stwierdza, że filozof musi również zajmować się cechami substancji i że musi być w stanie rozprawić o wszystkim:

Bo jeśli nie będzie to rzeczą filozofa, to kto się będzie zastanawiał, czy tym samym jest Sokrates co Sokrates siedzący, albo czy coś jednego ma tylko jedno przeciwieństwo, a wreszcie, co to jest przeciwieństwo i jak różnorodnie się je rozumie. To samo z innymi zagadnieniami tego typu²⁶.

²³ Por. Strawson 1980, s. 13–55.

²⁴ Por. Strawson 1980, s. 135–240.

²⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka* III.1, 995b 18–25.

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1004b 1–4.

Sformułowanie Arystotelesa pokazuje, że nawet po uwzględnieniu wyników wszystkich nauk szczegółowych pozostaje pewien zbiór realnych problemów, które nie mają swojego rozwiązania. Te problemy są wykorzystywane przez sofistów przy tworzeniu paralogizmów i paradoksów mających zakorzenienie w języku potocznym. Jeśli ktoś twierdzi, że Sokrates siedzący i Sokrates są tym samym, może przeprowadzić rozumowanie, że skoro Sokrates siedzący zginie w momencie, gdy Sokrates wstanie, to w tym samym momencie zginie też Sokrates²⁷. Dlatego filozof jest potrzebny jako ktoś, kto potrafi wskazać reguły wyznaczające poprawne użycie najogólniejszych pojęć, takich jak jedność, wielość, tożsamość, różnica i zmiana, tak aby można było się przed tymi paradoksami bronić.

Następnie Arystoteles dodaje na temat dialektyków, którzy zajmują się zwykle tego rodzaju zagadnieniami, to znaczy właściwościami, które przysługują bytowi jako takiemu:

Błąd ograniczających swe dociekania do samych właściwości [*scil.* właściwości bytu jako bytu] nie polega na tym, że nie zajmują się oni filozofią, ale na tym, że pierwszeństwo przysługuje substancji, zaś o substancji oni nie mają pojęcia²⁸.

Kontrast między filozofią i dialektyką może sugerować, że proponowana przez Arystotelesa wiedza o właściwościach istotnych bytu ma charakter specjalistyczny i powinna przynajmniej do pewnego stopnia wywodzić się z innego źródła niż analiza potocznych sądów i pojęć. Jak wiadomo, Arystoteles w *Analitykach wtórych* (II.19) opisuje specjalny rodzaj intelektualnego poznania (*nous*), który jest ostatnim etapem tworzenia się wiedzy naukowej i który ma na celu odkrycie oraz uchwycenie pierwszych zasad. Ten rodzaj poznania, nazywany niekiedy intuicją intelektualną lub oglądem intelektualnym, często rozumie się jako coś w rodzaju bezpośredniego wglądu w naturę rzeczy. Powstaje jednak pytanie, czy Arystoteles mógł sądzić, że istnieje taki typ wglądu, który jest w stanie dostarczyć nam bezpośredniego, intuicyjnego poznania tak abstrakcyjnych własności bytu jak podział na kategorie, rozróżnienie między substancją i przypadłościami, aktem i możliwością, formą i materią. Jeśli, jak chcą współcześni tomiści, metafizyka jest czymś zasadniczo różnym od analizy pojęć i skupia się bezpośrednio na bycie oraz jego zasadach, tego rodzaju wgląd w naturę bytu powinien być możliwy. Jednak taka władza wydaje się czymś bardzo tajemniczym i trudnym do zrozumienia, a Arystoteles nie sugeruje w żadnym miejscu, że taki właśnie jest *modus operandi* metafizyka. Trzeba też pamiętać, że ujmowanie *nous* jako

²⁷ Tego rodzaju paradoksy, oparte na pomieszaniu zmiany substancjalnej i zmiany przypadłościowej, są przypisywane sofistom m.in. u Platona; por. *Eutydem* 283 c–e, gdzie jeden z sofistów argumentuje, że kto chce, by Kleinias stał się mądry, chce by Kleinias zginął.

²⁸ Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1004b 8–10.

bezpośredniej intuicji natury rzeczy jest tylko jedną z możliwych interpretacji; nie jest więc wykluczone, iż Arystoteles ma na myśli jakiś inny typ poznania, np. operację na pojęciach lub sądach. W następnym rozdziale postaram się pokazać, że wskazane przez Arystotelesa rozróżnienie między metafizyką i dialektyką można rozumieć inaczej, a mianowicie nie jako różnicę w źródłach poznania, ale jako różnicę w sposobie interpretowania i analizowania pojęć, którymi się na co dzień posługujemy.

Na zakończenie warto wspomnieć o jeszcze jednym możliwym odczytaniu Arystotelesowskiego rozróżnienia między dialektyką i metafizyką. Przywoływany już wcześniej T. Irwin zaproponował interpretację, zgodnie z którą podstawą dociekań metafizycznych Arystotelesa jest wyodrębnienie pewnego szczególnego zbioru tez, które razem stanowią warunek możliwości wszelkiego badania naukowego. O ile zwykła dialektyka bada ogół powszechnie przyjmowanych pojęć i przekonań, bez dzielenia ich na mniej i bardziej fundamentalne, to badanie metafizyczne, choć również dokonuje się w sposób dialektyczny, a więc poprzez analizę pojęć i przekonań, szuka przede wszystkim tych elementów w naszym obrazie świata, które są najbardziej fundamentalne i które są podstawą wszelkiego racjonalnego dyskursu. Tego rodzaju badanie Irwin nazywa „mocną dialektyką” (*strong dialectic*)²⁹. Centralne miejsce wśród fundamentalnych przekonań wskazanych przez Irwina zajmuje teza, że substancja jest pierwszą kategorią bytu i że rolę substancji mogą pełnić tylko przedmioty, które są trwałe oraz posiadają określoną istotę. Irwin powołuje się w swojej interpretacji na ustępy z ks. IV *Metafizyki*, w których Arystoteles faktycznie podkreśla, że podstawą dyskursu jest nie tylko zasada sprzeczności, ale też pojęcie substancji rozumianej jako przedmiot o określonej naturze³⁰. W ten sposób teoria metafizyczna Arystotelesa okazuje się powiązana z pewnego rodzaju argumentem transcendentalem, dzięki któremu zyskuje nowe narzędzie do obrony przed zarzutami ze strony sceptycyzmu: choć metafizyka opiera się na analizie potocznie przyjmowanych pojęć i mniemań, to na pytanie, jaka jest obiektywna podstawa jej prawdziwości, Arystoteles może odpowiedzieć, że jeśli odrzuci się odkryte przez nią zasady, wszelki dyskurs, w tym dyskurs naukowy, straci sens (a zatem straci sens również zarzut sceptyka).

Interpretacja Irwina jest niewątpliwie bardzo interesująca, myślę jednak, że ma ona kilka słabości. Po pierwsze, jak zobaczymy w następnym rozdziale, w tych miejscach, w których Arystoteles wprowadza najważniejsze elementy swojej teorii metafizycznej, czyli teorię kategorii i pojęcie substancji, nie ma żadnej wzmianki o dyskursie naukowym oraz o wymaganiach, jakie ma spełniać przedmiot poznania naukowego. Arystotelesa interesuje raczej opis

²⁹ Por. Irwin 1988, s. 3–25.

³⁰ Por. Irwin 1988, s. 3–25 oraz 177–198.

naszego potocznego sposobu mówienia i myślenia, oraz pytanie, jaka struktura ontyczna kryje się za tym sposobem mówienia. Po drugie, jeśli spojrzeć na system metafizyki Arystotelesa jako całość, można dostrzec, że jest w nim wiele elementów, których nie da się zaliczyć do warunków możliwości dyskursu naukowego. Arystoteles zakłada na przykład, że świat jest zmienny albo że istnieje wiele substancji, jednak nie wydaje się, by te tezy były warunkami możliwości zaistnienia przedmiotu poznania naukowego.

3. Rola *endoxa* w badaniach dotyczących teorii kategorii oraz pojęcia substancji

Widzieliśmy już, że teoria kategorii oraz pojęcie substancji jest w projekcie metafizycznym Arystotelesa jednym z najważniejszych elementów. Teza o wieloznaczności terminu „byt” oraz teza o prymacie substancji służą Arystotelesowi w ks. IV *Metafizyki* do zdefiniowania nauki badającej byt jako byt. W praktyce badawczej Arystotelesa, co pokazują księgi I, III, IV oraz VII–IX, filozofia pierwsza jest przede wszystkim nauką o substancji³¹. Jeśli więc możemy pokazać, że teoria kategorii oraz pojęcie substancji wywodzą się z analizy potocznego sposobu myślenia i mówienia, pokażemy tym samym, że duża część rozważań Arystotelesa w ramach filozofii pierwszej opiera się na ustaleniach z zakresu metafizyki opisowej w sensie Strawsona.

Teoria kategorii jest sformułowana przez Arystotelesa przede wszystkim w traktacie *Kategorie* oraz w *Topikach*. Oba teksty należą do pism językowych i oba są związane z teorią dyskusji dialektycznych. Już więc samo umiejscowienie teorii kategorii w Arystotelesowskim korpusie tekstów sugeruje, że ma ona wiele wspólnego z analizą języka potocznego³².

Podział na kategorie zaproponowany przez Arystotelesa wywodzi się przede wszystkim z obserwacji sposobów orzekania o rzeczach. Sam termin „kategoria” oznacza po grecku orzekanie. Lista kategorii wydaje się oparta na liście pytań, jakie można zadać na temat danego przedmiotu. Jeśli odpowiadamy na pytanie „co?”, podajemy substancję, jeśli odpowiadamy na pytanie „ile?”, podajemy ilość, jeśli odpowiadamy na pytanie „jakie?”, podajemy jakość. Również inne kategorie, takie jak czas, miejsce, działanie czy doznanie, można sprowadzić do pytań³³. Powiązanie kategorii substancji z pytaniem, czym

³¹ Por. wyżej, przyp. 20 o definiowaniu przez Arystotelesa filozofii pierwszej jako nauki o zasadach i przyczynach substancji.

³² Na temat związków traktatu *Kategorie* z teorią dialektyczną zob. Menn 1995.

³³ Warto podkreślić, że u Arystotelesa połowa kategorii nosi nazwy w formie zaimków pytajnych: „jakie?” (*poion*), „jak wielkie?” (*poson*), „w stosunku do czego?” (*pros ti*), „gdzie?” (*pou*), „kiedy?” (*pote*). Ta sama forma jest zachowana w pierwszych tłumaczeniach łacińskich,

jest rzecz, jest widoczne w *Kategoriach* tylko pośrednio, ale widać je bardzo jasno w klasyfikacji w *Topikach*, gdzie pierwsza kategoria nazwana jest po prostu *ti esti*, czyli „czym jest”³⁴.

Arystoteles tworząc swoją teorię kategorii odnosi się więc przede wszystkim do obserwacji dotyczących naszego potocznego sposobu mówienia. Dopiero w drugiej kolejności wyciąga z tych obserwacji wnioski dotyczące ontologii: stwierdza, że podstawowym rodzajem substancji są byty takie jak poszczególne człowiek lub koń, bo o nich wszystko jest orzekane i w nich jako w podmiotach znajdują się wszystkie cechy; stwierdza również, że gdyby nie było substancji, nie istniałyby przedmioty żadnej innej kategorii³⁵; stwierdza wreszcie, że powszechniki istnieją tylko wtedy, gdy istnieją egzemplifikujące je indywidua³⁶. We wszystkich tych obserwacjach celem Arystotelesa jest ujawnienie konsekwencji ontycznych, jakie wiążą się z naszym potocznym sposobem mówienia i myślenia. Okazuje się zatem, że teza o wieloznaczności pojęcia bytu, jak również teza o prymacie substancji, wywodzą się z badań, które możemy określić jako elementy metafizyki opisowej.

Tę genezę widać również w samej *Metafizyce*, gdzie odwołania do tych dwóch tez Arystoteles zwykle ilustruje obserwacjami na temat naszego potocznego sposobu mówienia. Już sama formuła, że „byt jest wypowiedzany na wiele sposobów” (*pollachōs legetai*), formuła, którą często przywołuje Arystoteles, sugeruje odwołanie do praktyki językowej.

W ks. IV Arystoteles przedstawia sposoby mówienia o bycie, podając następujące wyliczenie:

Jedne rzeczy nazywa się bytami (*onta legetai*), ponieważ są substancjami, inne dlatego, że są to własności substancji, inne jeszcze dlatego, że są procesami prowadzącymi do substancji, inne ponieważ prowadzą do jej zniszczenia, inne są jej brakami, jakościami, tym, co ją wytwarza lub rodzi, albo też należą do tego co jest orzekane w związku z substancją (*ton pros ten ousian legomenon*), albo też są negacjami czegoś z wymienionych lub też samej substancji³⁷.

Ta lista kończy się uwagą, że w efekcie musimy powiedzieć, iż nawet przedmioty nieistniejące są w jakimś sensie bytami:

Dlatego nawet o niebycie mówimy (*legomen*), że jest niebytem³⁸.

czyli u Boecjusza. Niemniej niekiedy pojawiają się u Arystotelesa również określenia rzeczownikowe („jakość”, „ilość”).

³⁴ Por. Arystoteles, *Topiki* I.9, 103b 20–23.

³⁵ Por. Arystoteles, *Kategorie* 5, 2a 35 – 2b 7.

³⁶ Por. Arystoteles, *Kategorie* 11, 14a 7–14.

³⁷ Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1003b 6–10.

³⁸ Arystoteles, *Metafizyka* IV.2, 1003b 10.

To ostatnie stwierdzenie należy rozumieć w ten sposób, że nawet o rzeczach nieistniejących, takich jak np. kozłojeleń, coś orzekamy, w szczególności to, że one nie istnieją, a więc że są niebytami³⁹. W efekcie, skoro w poprawnie skonstruowanym zdaniu podmiotowo-orzecznikowym do takiego rodzaju przedmiotów odnosi się czasownik „być”, to również one powinny być uznane za byty, choć w bardzo słabym sensie tego słowa.

Oba cytaty, a przede wszystkim sformułowania, jakich używa w nich Arystoteles („nazywa się”, „orzekane”, „mówimy”), sugerują, że mamy tu do czynienia z ogólną obserwacją na temat naszego potocznego użycia języka. Nie są to stwierdzenia *ad hoc*, ani też wynik naukowej obserwacji obiektywnej rzeczywistości, ale raczej efekt refleksji nad naszym typowym sposobem mówienia. Według Arystotelesa, listę bytów można stworzyć na podstawie obserwacji, w jaki sposób w naszym potocznym języku używany jest czasownik „być”. Arystoteles stwierdza, że tam, gdzie używamy poprawnie czasownika „jest” w zdaniu, możemy uznać, że podmiot zdania w pewnym przynajmniej sensie istnieje, w pewnym sensie jest bytem. Wyliczenie rodzajów bytów jest oparte na teorii kategorii, ale ostatecznie wynika z obserwacji tego, w jaki sposób posługujemy się najogólniejszymi pojęciami zawartymi w naszym języku. Warto dodać, że ten sposób podejścia do analizy pojęcia bytu ściśle odpowiada Strawsonowskiej tezie, iż kwestie istnienia powinno się rozstrzygać za pomocą analizy tego, jakie jest zaangażowanie ontologiczne zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej należących do języka potocznego⁴⁰.

Podobnie jest w ks. VII *Metafizyki*, gdzie Arystoteles rozpoczyna swoją analizę pojęcia bytu od wyliczenia, na ile sposobów jest orzekane określenie „byt” („byt jest wypowiedzany na wiele sposobów”). Argument za tym, że to substancja jest głównym rodzajem bytu, nie zaś byty przypadłościowe takie jak stany, własności czy działania, również oparty jest przede wszystkim na obserwacji pewnej praktyki językowej. Arystoteles wskazuje na fakt, że własności i czynności, takie jak chodzenie czy bycie zdrowym, są „nazywane bytami” (*onta legetai*) tylko dlatego, że są własnościami lub czynnościami pewnej substancji. Co więcej, okazuje się, że podział bytów na substancje i własności nie jest wystarczający, ponieważ język sugeruje, że istnieją również byty złożone z podmiotu i przysługującej mu własności, takie jak „chodzące” i „zdrowe”.

Dlatego też mógłby ktoś mieć wątpliwość, czy któraś z takich rzeczy jak chodzenie (*badi-zein*), bycie zdrowym (*hygiainein*) lub siedzenie (*kathesthai*) oznacza jakiś byt, i podobnie jest w przypadku innych rzeczy tego rodzaju; albowiem żadna z nich nie funkcjonuje

³⁹ Na temat przedmiotów nieistniejących, konsekwencji egzystencjalnych użycia spójki „jest” oraz przykładu nazwy „kozłojeleń” por. Tiuryn 2018, s. 554–559.

⁴⁰ Por. Strawson 1980, s. 220–236.

samodzielnie, ani nie daje się oderwać od substancji. Jak się zdaje, do bytów należy raczej to, co chodzące (*badizon*), siedzące (*kathemenon*) lub zdrowe (*hygiainon*). Te zaś wydają się bardziej bytami, ponieważ jest w nich pewien określony podmiot, co widać we wspomnianym orzekaniu (*kategoria*); tym zaś [podmiotem] jest substancja oraz to, co jednostkowe. Albowiem to, co dobre, lub to, co siedzące, nie może być wypowiedziane bez niego⁴¹.

Według Arystotelesa, w naszym potocznym sposobie mówienia zawarta jest sugestia, iż istnieją trzy poziomy bytów i że najważniejszym z nich jest substancja. Skoro można rozróżnić określenia abstrakcyjne (odnoszące się do samych cech), określenia konkretne (ujmujące cechę wraz z posiadającym ją podmiotem) oraz określenia wskazujące na podmioty posiadające cechy, to – zdaje się mówić Arystoteles – ta trójdzielność językowa sugeruje istnienie trójdzielnego podziału bytów w rzeczywistości. Ponieważ okazuje się, że w naszym zwykłym sposobie mówienia warunkiem stosowania wyrażen oznaczających cechy jest odniesienie się w jakiś sposób do podmiotów, które są posiadaczami tych cech, dla Stagiryty stanowi to wystarczający argument, aby uznać prymat substancji-podmiotu również w sferze ontologii.

Jednym z najciekawszych przykładów na to, że Arystotelesowska koncepcja substancji jest zakorzeniona w obserwacjach na temat naszego potocznego sposobu mówienia, jest analiza dwóch rodzajów zmiany w I ks. *Fizyki*, która ostatecznie prowadzi Arystotelesa do wprowadzenia rozróżnienia na zmianę substancjalną i zmianę przypadłościową oraz do analizy struktury substancji.

Początkowo Arystoteles zauważa, że różne rodzaje zmiany opisujemy za pomocą różnych wyrażen językowych: niekiedy mówimy, że coś powstaje z czegoś (*ek tinos*), np. człowiek wykształcony powstaje z niewykształconego, niekiedy zaś mówimy, że coś staje się czymś (*ti*), np. człowiek staje się wykształcony⁴². Arystoteles tę obserwację językową łączy z obserwacją dotyczącą natury przedmiotów: w przypadku rzeczy powstających z czegoś zwykle jest tak, że to, z czego coś powstało, ginie i dalej nie istnieje (np. niewykształcony i wykształcony); natomiast w przypadku rzeczy stających się czymś trwają obie rzeczy (np. człowiek i wykształcony).

W konsekwencji ta obserwacja naprowadza Arystotelesa na myśl, że greckie określenie „powstawać” (*gignesthai*) jest wieloznaczne i że oznacza ono dwie różne sytuacje – gdy coś powstaje „po prostu” (*gignesthai haplōs*, bez żadnych dalszych dookreśleń) i gdy coś staje się czymś (*gignesthai ti*). Według Arystotelesa, ten pierwszy opis możemy w sensie ścisłym odnieść tylko do powstawania substancji, zaś ten drugi do zmiany w każdej innej kategorii,

⁴¹ Arystoteles, *Metafizyka* VII.1, 1028a 20–29.

⁴² W grece polskim czasownikom „stawać się” i „powstawać” odpowiada jeden czasownik – *gignesthai*.

takiej jak jakość czy ilość. Dlatego też mówimy, że powstał człowiek, rzeźba lub krzesło, ale mówimy, że człowiek stał się biały, wysoki lub opalony.

Skoro powstawanie (*gignesthai*) jest wypowiedane na wiele sposobów (*pollachōs legetai*) i skoro o pewnych rzeczach nie mówimy, że powstają, ale że stają się czymś, to ponieważ tylko o substancjach możemy powiedzieć, że po prostu powstają (*gignesthai haplōs*), jest jasne, że w pozostałych przypadkach musi istnieć jakiś podmiot (*hypokeisthai ti*), który jest tym, co się staje [czymś]⁴³.

Wskazanie na różnicę językową staje się dla Arystotelesa punktem wyjścia do postawienia tezy na temat struktury otaczających nas rzeczy: różnica w sposobie mówienia wskazuje, że w przypadku przypadłości istnieje zawsze pewien podmiot, który jest ich nośnikiem, natomiast substancje nie są zapodmiotowane w niczym innym.

Ten ustęp z *Fizyki* I.7 jest kolejną ilustracją, jak refleksja językowa Arystotelesa spleta się z rozważaniami z dziedziny ontologii. Widzimy tutaj, że Arystoteles, wychodząc od analizy języka potocznego, dochodzi do pewnych ustaleń na temat struktury, która w tym języku się przejawia.

Omówione w tym rozdziale przykłady pokazują, że Arystotelesowska teoria kategorii, jak również analiza pojęcia substancji są oparte na obserwacji naszego potocznego sposobu mówienia oraz na ustaleniach dotyczących obrazu świata, jaki za tym sposobem mówienia stoi. Są to więc, jak mówi formuła Strawsona, ustalenia dotyczące naszej fundamentalnej struktury pojęciowej.

Analiza tych przykładów pozwala nam inaczej spojrzeć na uwagi Arystotelesa z ks. III i IV *Metafizyki* na temat różnicy między filozofem i dialektykiem. Kiedy Arystoteles mówi, że filozof bada cechy istotne bytu, uwzględniając pierwszeństwo substancji, przypuszczalnie nie chodzi mu o to, że filozof znajduje jakieś inne źródło poznania niż dialektyk i że w przeciwieństwie do niego nie opiera swoich analiz na potocznych mniemaniach i pojęciach. Omówione przykłady pokazują, że źródło ustaleń filozofii i dialektyki jest to samo, a mianowicie refleksja nad językiem oraz nad stosowanymi w nim pojęciami. W uwagach, w których Arystoteles przeciwstawia filozofię pierwszą i dialektykę, chodzi raczej o to, że filozof idzie dalej niż dialektyk i wyciąga dalej idące wnioski z analizowanych przez siebie potocznych pojęć. W efekcie odkrywa on stojącą za tymi pojęciami strukturę ontyczną, podczas gdy dialektyk zatrzymuje się na strukturze języka.

Jak mówi Arystoteles (*Metafizyka* IV.2 oraz VIII.1), ważną częścią ontycznej struktury ukrytej pod warstwą językową jest prymat kategorii substancji w stosunku do innych kategorii. Dialektyk traktuje wszystkie typy orzekania

⁴³ Arystoteles, *Fizyka* I.7, 190a 31–34.

jako podobne, ponieważ wszystkie na pozór mają tę samą strukturę podmiotowo-orzecznikową; w efekcie miesza on np. zdania stwierdzające tożsamość ze zdaniami stwierdzającymi przysługiwanie cechy. Natomiast ujawnienie przez Arystotelesa relacji między substancją i kategoriami przypadłościowymi pozwala mu wprowadzić klasyfikację typów orzekania, a w szczególności odróżnić sytuacje, w których orzeka się jedną przypadłość o drugiej (typu „wykształcony jest biały”), od sytuacji, w których orzeka się przypadłość o substancji (typu „Sokrates jest biały”)⁴⁴. Tym samym jest on w stanie rozwiązać paradoksy, którymi posługiwali się sofisci wykorzystujący powierzchowne rozumienie reguł rządzących orzekaniem⁴⁵.

4. Podstawy epistemologiczne metafizyki opisowej

Nasza analiza pokazała, że dociekania, dzięki którym Arystoteles wypracowuje najważniejsze składniki swojej teorii metafizycznej – teorię kategorii, rozróżnienie między substancją i jej przypadłościami, tezę o wieloznaczności pojęcia bytu, tezę o prymacie substancji – można zaliczyć do metafizyki opisowej w sensie Strawsona. Arystoteles buduje swoją teorię w oparciu o obserwacje naszych praktyk językowych oraz w oparciu o analizę używanych przez nas pojęć, a następnie, w przeciwieństwie do dialektyków, stara się opisać strukturę ontyczną, która za tą praktyką stoi. Takie podejście do badań ontologicznych jest zgodne z programem Arystotelesa wyrażonym w cytowanym ustępie z *Etyki Nikomachejskiej* (por. wyżej rozdz. 2) – cytat ten mówi, że celem filozofii jest budowa takiego systemu, w którym jak najwięcej potocznych intuicji filozoficznych może być zachowanych oraz uzasadnionych. Jest jasne, że nie cały projekt metafizyczny Arystotelesa może być określony jako metafizyka opisowa: jego celem jest znalezienie pierwszych zasad całego bytu, a niektóre z zasad mają charakter boski, np. idee platońskie lub Nieruchomy Poruszyciel. Ponadto niektóre koncepcje Arystotelesa wyraźnie wykraczają poza rekonstrukcję potocznego sposobu postrzegania rzeczywistości: taką koncepcją jest hylemorfizm Arystotelesa, czyli teza, że strukturę ontyczną bytów materialnych można opisać jako złożenie formy i materii. Jednak, jak widzieliśmy, zasadniczą część badań Arystotelesa nad zasadami bytu można uznać za dociekania z obszaru metafizyki opisowej.

⁴⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka* V.7, 1017a 7–22.

⁴⁵ Jednym z najbardziej znanych paradoksów powstających z niewłaściwego orzekania cech przysługujących przypadłościowo jest tzw. paradoks zamaskowanego człowieka, który Arystoteles omawia w traktacie *O dowodach sofistycznych*, 24. Por. na ten temat Lewis 1991, s. 115–128.

Taka praktyka badawcza Arystotelesa nasuwa ważne pytanie. Czy możemy przyjąć, że badając nasze potoczne przekonania i pojęcia, faktycznie dotykamy zasad bytu? Czy nie jest tak, że w efekcie możemy co najwyżej poznać pierwsze zasady obrazu świata, jaki jest zawarty w naszym języku, nie zaś pierwsze zasady obiektywnie istniejących bytów? To samo pytanie można postawić w odniesieniu do projektu Strawsona, jeśli faktycznie chce on utrzymywać, że ustalenia metafizyki opisowej mają ten sam status, co ustalenia tradycyjnej metafizyki⁴⁶. Choć Strawson niekiedy przyznaje, że istnieje między tymi dwoma rodzajami metafizyki pewna różnica, jednak zarazem podkreśla, że w ostatecznym rozrachunku ich tezy sprowadzają się właściwie do tego samego. Stwierdza on na przykład, że o ile tradycyjna metafizyka chciała ustalić, jakie są najogólniejsze kategorie bytów istniejących w rzeczywistości, o tyle metafizyka opisowa pyta, jakie są najogólniejsze pojęcia, jakimi się posługujemy w myśleniu i mówieniu na temat tych bytów⁴⁷. Warto przypomnieć, że Strawson, formułując program metafizyki opisowej, nie mówi po prostu o badaniu pojęć, ale o badaniu tych pojęć, za pomocą których opisujemy rzeczywistość („struktura naszych myśli o świecie”).

Wydaje się, że w przypadku koncepcji Strawsona najlepszą strategią obroną przed sceptycyzmem są różnego rodzaju argumenty transcendentálne, które pozwalają pokazać, że metafizyka opisowa jest jedynym możliwym typem metafizyki. Strawson akceptuje argument Kanta, który mówi, że skoro metafizyka nie może się składać ani z tez dotyczących faktów, ani z prawd analitycznych, to musi odwołać się do tez, które mają inny, szczególny status. Co prawda Strawson odrzuca kantowskie pojęcie sądów syntetycznych *a priori*, ale przyjmuje, że istnieje grupa prawd, które mają wyróżniony status i które odnoszą się do „nieprzygodnych” cech naszego sposobu postrzegania rzeczywistości⁴⁸. Metafizyka, która opiera się na odkrywaniu tego rodzaju prawd, jest zabezpieczona przed sceptycyzmem, ponieważ odkrywa ona cechy składające się na „fundamentalną ogólną strukturę, która cechuje każdy rodzaj doświadczenia, jaki możemy sobie sensownie wyobrazić”⁴⁹. Metafizyk na zarzuty sceptyka może odpowiedzieć, że gdy odrzuci się tego rodzaju strukturę, odrzuci się możliwość jakiegokolwiek (wyobraźalnego dla nas) poznania, a nawet język oraz racjonalny dyskurs.

⁴⁶ Na temat relacji między metafizyką Strawsona i metafizyką tradycyjną por. Glock 2012, s. 407–417.

⁴⁷ Por. Strawson 1994, s. 43.

⁴⁸ Por. Strawson 1966, s. 42–44.

⁴⁹ To sformułowanie (*the fundamental general structure of any conception of experience such as we can make intelligible to ourselves*) pojawia się u Strawsona kilkakrotnie, zarówno jako opis programu filozoficznego Kanta, jak i jego własnego; por. Strawson 1966, s. 24, 44, 68. Formuła „konieczne składniki wszelkiej zrozumiałej idei doświadczenia” pojawia się też w: Strawson 1994, s. 35–36.

Jak była mowa wyżej w rozdz. 2, również Arystoteles stosuje niekiedy argumenty transcendentalne. W ramach obrony zasady sprzeczności w ks. IV *Metafizyki* Arystoteles podkreśla, że odrzucenie tej zasady prowadzi do odrzucenia dyskursu, ponieważ wyklucza możliwość nadania określonego znaczenia wypowiedzianym słowom⁵⁰. W tym samym kontekście stwierdza, że jeśli odrzucamy zasadę sprzeczności, godzimy się również na unicestwienie pojęcia substancji, ponieważ nie istnieje wtedy żaden określony oraz trwały podmiot cech⁵¹. To sugeruje, że również pojęcie substancji jest koniecznym składnikiem naszego dyskursu o świecie: bez względu na nasze poglądy filozoficzne zawsze musimy mówić, że coś jest czymś lub że coś jest jakieś, to zaś już wymaga przyjęcia, że istnieje jakaś dystynkcja między cechą i podmiotem cechy. Nie jest więc możliwe spójne sformułowanie stanowiska filozoficznego, które odrzuca pojęcie substancji.

Jednak ten argument transcendentalny, wbrew temu, co sądzi Irwin, ma w przypadku Arystotelesa ograniczone zastosowanie. Po pierwsze, z wielu wypowiedzi Arystotelesa wynika, że pozostawia on każdemu rodzajowi ludzkiego poznania, także poznaniu metafizycznemu, pewną możliwość błędu. W I ks. *Metafizyki*, omawiając definicję mądrości jako poznania pierwszych zasad i przyczyn, Arystoteles stwierdza, że ta wiedza jest nazywana boską, ponieważ tylko bóg może w pełni posiadać mądrość, a więc w pełni posiadać poznanie pierwszych przyczyn i zasad⁵². W podobnym duchu stwierdza w ks. II *Metafizyki*, że poznanie prawdy na temat zasad jest w pewnym sensie łatwe, a w pewnym trudne: nie jest bowiem możliwe poznanie tej prawdy w pełni, ale z drugiej strony nikt nie rozmija się z nią całkowicie⁵³. Tak więc również metafizyka nie poznaje według Arystotelesa cech koniecznych naszego schematu pojęciowego, a w każdym razie nie daje nam pewności, że tego rodzaju cechy poznaliśmy.

Po drugie, wydaje się, że na argumentie transcendentalnym nie da się oprzeć całości teorii metafizycznej Arystotelesa. O ile takie elementy jak teoria kategorii czy pojęcie substancji można uznać za elementy, które są nieodłącznymi składnikami racjonalnego dyskursu, to dużej części rozważań Arystotelesa nie można w ten sposób zaklasyfikować. Jego koncepcja aktu i możliwości, oraz powiązana z nią idea, że byty składają się z formy i materii, ma uzasadnienie tylko przy założeniu, że w rzeczywistości istnieje zmiana oraz że rzeczywistość składa się z wielu bytów. Tymczasem obie te tezy są w filozofii greckiej kontrowersyjne.

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.4, 1006a 18 – 1006b 18.

⁵¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* IV.4, 1007a 20–23.

⁵² Por. Arystoteles, *Metafizyka* I.2, 983a 5–10.

⁵³ Por. Arystoteles, *Metafizyka* II.1, 993a 30 – 993b 7.

Różnica między Arystotelesem i Strawsonem polega przede wszystkim na tym, że filozofują oni w innym kontekście. Dla Strawsona punktem odniesienia jest z jednej strony sceptycyzm, który przeczy istnieniu wiedzy w ogóle, z drugiej zaś filozofia naturalistyczna, która odrzuca istnienie metafizyki jako wartościowego rodzaju wiedzy. Tymczasem dla Arystotelesa jednym z istotnych wyzwań jest teoria Parmenidesa, który odrzucał istnienie zmiany oraz wielości bytów w świecie. W ramach dyskusji z Parmenidesem w *Fizyce* Arystoteles przedstawia wiele argumentów analizujących słabe strony eleackich rozumowań wymierzonych w istnienie ruchu i wielości, jednak ostatecznie przyznaje, że istnienie zmiany musimy przyjąć jako założenie⁵⁴. To założenie nie jest w żaden sposób uzasadnione w jego teorii metafizycznej. Tezę, że istnieje zmiana w rzeczywistości oraz że rzeczywistość składa się z wielu bytów, Arystoteles musi przyjąć jako kolejne *endoxon*, jako jeden z elementów potocznego obrazu świata, który wymaga zachowania. Budując teorię metafizyczną, Arystoteles broni tego obrazu świata, jednak nie jest w stanie oprzeć swojego systemu o argument transcendentalny. Potrzebuje też założenia, że generalnie rzecz biorąc, zmysły nie mylą nas co do tego, jak wygląda rzeczywistość, i że informują nas zgodnie z prawdą o tym, że w rzeczywistości istnieje zmiana oraz wielość bytów. Założenie o poznawczej wartości doświadczenia zmysłowego ma status potocznie przyjmowanej intuicji, która wymaga zachowania w postulowanej przez Arystotelesa filozofii, jednak nie jest oczywistą prawdą przyjmowaną przez wszystkich greckich filozofów.

Wydaje się zatem, że Arystoteles musi bronić swojej metody filozoficznej, polegającej na selekcjonowaniu *endoxa* i zachowywaniu najważniejszych z nich, w sposób bardziej tradycyjny. Uzasadnienie dla takiej postawy jest epistemologiczne: Arystoteles sądzi, że człowiek jest z natury zdolny do poznania prawdy. Widać to w jego teorii poznania, gdzie poznanie ma charakter receptywny oraz opiera się na przyczynowym oddziaływaniu ze strony rzeczy⁵⁵. Tak więc poglądy powszechnie przyjmowane przez ludzi muszą zawierać jakieś elementy prawdziwe, a raczej muszą być w większości prawdziwe. Zgodnie z tym nastawieniem Arystoteles może utrzymywać, że celem filozofii jest zachowanie *phainomena*, czyli tego, co się nam jawi, to jest skonstruowanie takiej teorii, która uwzględni nie tylko dane doświadczenia oraz argumenty rozumowe, ale przede wszystkim nasze intuicje filozoficzne, od których zaczynamy swoją refleksję. Ceną za takie uzasadnienie Arystotelesowskiej koncepcji filozofii jest akceptacja tezy, że nigdy nie możemy być do końca pewni, czy obraz świata, jaki rysuje się z naszej teorii, jest w pełni prawdziwy.

⁵⁴ Por. Arystoteles, *Fizyka* I.2, 185a 12–14.

⁵⁵ Teoria poznania jest zawarta przede wszystkim w traktacie *O duszy*, por. II.12 oraz III.3–8. Na temat receptywności poznania w koncepcji Arystotelesa por. Tiuryn 2018, s. 522–532.

Bibliografia

- Glock H.-J. (2012), *Strawson's Descriptive Metaphysics*, w: L. Haaparanta, H.J. Koskinen (eds.), *Categories of Being. Essays on Metaphysics and Logic*, New York, s. 391–419.
- Irwin T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- Jaroszyński P. (2011), *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin.
- Lewis F. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge.
- Menn S. (1995), *Metaphysics, Dialectic and the Categories*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, Vol. 100, No. 3, s. 311–337.
- Nussbaum M. (1982), *Saving Aristotle's Appearances*, w: M. Schofield, M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos*, Cambridge 1982, s. 267–294.
- Owen G.E.L. (1961), „*Tithenai ta phainomena*”, w: S. Mansion (ed.), *Aristote et le problèmes de méthode*, s. 83–103; przedruk (z zachowaniem paginacji oryginału) w: G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, London 1986, s. 239–251.
- Slomkowski P. (1997), *Aristotle's „Topics”*, Leiden
- Smith R. (1997), *Aristotle Topics, books I and VIII*, Oxford.
- Strawson P.F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason”*, London 1966.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980.
- Strawson P.F. (1994), *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1994.
- Strawson P.F. (2003), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* [I wyd. 1959], London/New York.
- Tiuryn T. (2014), *Metafizyka Arystotelesa i metafizyka Aleksandra z Afrodyzji*, „Przełęcz Filozoficzno-Literacki”, nr 3 (40), s. 373–407.
- Tiuryn T. (2018), *Teoria semantyczna Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, przeł. T. Tiuryn, Kęty, s. 505–564.

Concepts or things? Aristotle and P.F. Strawson's conception of descriptive metaphysics

Keywords: *Aristotle, P.F. Strawson, descriptive metaphysics*

As it is well known, Peter F. Strawson in the introduction to his book *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* makes a famous distinction between two types of metaphysics: revisionist and descriptive. Descriptive metaphysics is defined there as a kind of philosophical reflection that “describes the actual structure of our thinking about the world”. Another formula used by Strawson is that descriptive metaphysics “reveals the most general features of our conceptual framework”. In the same text Strawson mentions Aristotle as one of the most important representatives of descriptive metaphysics. However, the question may be asked, whether the formulas used by Strawson adequately describe the actual conception of metaphysics in Aristotle. After all, the aim of Aristotle's inquiry was to reveal the structure of real beings and to find the causes that are at work in reality, and not only to study our concepts with which we describe the world. In my paper I discuss different ways in which Aristotle's metaphysical project might be understood and I try to determine to what extent it can be associated with descriptive metaphysics in the sense defined by Strawson. In particular, I inquire to what extent Aristotle uses in his metaphysics the methods proposed in his theory of dialectic, whose aim was to help in the study commonly accepted concepts and beliefs (*endoxa*).